IMMANUEL KANT

¿QUÉ SIGNIFICA ORIENTARSE EN EL PENSAMIENTO?

excerpta philosophica

13

FACULTAD DE FILOSOFIA DE LA UNIVERSIDAD COMPLUTENSE

IMMANUEL KANT

¿QUÉ SIGNIFICA ORIENTARSE EN EL PENSAMIENTO?

Traducción de
Rogelio Rovira

Facultad de Filosofía
de la
Universidad Complutense

Título original:
Was heißt: Sich im Denken orientieren? (1786)
En: *Kant's gesammelte Schriften.*
Hrsg. von der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin,
Berlin, 1902-1979,
Vol. VIII, págs. 133-147

© Walter de Gruyter, Berlin, 1968

Primera edición: Junio de 1995

© Rogelio Rovira, 1995
Edita: Facultad de Filosofía, Universidad Complutense
Ciudad Universitaria, 28040 Madrid
ISBN: 84-88463-09-X
Depósito Legal: M-19464-1995
Imprime: Gráficas Le Coq d'Or, Majadahonda, tel. 634 47 68

A nuestros conceptos, por mucho que los elevemos y por más que con ello abstraigamos de la sensibilidad, siempre se les añaden representaciones *imaginativas,* cuyo destino propio es hacer aptos para el *uso empírico* a los conceptos que, por lo demás, no se derivan de la experiencia. Pues, ¿cómo procuraríamos sentido y significación a nuestros conceptos si no se les subsumiera alguna intuición (que ha de ser siempre, en definitiva, un ejemplo tomado de alguna experiencia posible)? Si de esta acción concreta del entendimiento suprimimos luego la adición de la imagen —primero, de la ocasional percepción de los sentidos; después, incluso, la intuición pura sensible en general—, queda aún aquel concepto puro del entendimiento, cuyo alcance se ha ampliado ahora y que contiene una regla del pensar en general. De este modo se ha constituido la misma Lógica general; y quizás en el uso empírico de nuestro entendimiento y de la razón se halla oculto todavía mucho método *heurístico* para pensar, que, si supiéramos extra-

erlo cuidadosamente de esa experiencia, podría enriquecer a la filosofía con muchas máximas útiles aun en el pensar abstracto.

De esta clase es el principio del que expresamente se declaraba partidario *Mendelssohn* (q.e.p.d.), aunque, por lo que sé, sólo en sus últimos escritos (en las *Horas Matinales,* págs. 164-165, y en la carta *A los Amigos de Lessing,* págs. 33 y 67); se trata de la máxima de la necesidad de **orientarse** en el uso especulativo de la razón (en cuyas fuerzas respecto del conocimiento de los objetos suprasensibles confiaba, por lo demás, excesivamente, incluso hasta la evidencia de la demostración) por un medio seguro de dirección, que llamó bien el *sentido común (Horas Matinales),* bien la *sana razón,* o bien el *simple entendimiento humano (A los Amigos de Lessing).* ¿Quién hubiera podido pensar que esta declaración no sólo habría de resultar tan funesta para su ventajosa opinión sobre el poder del uso *especulativo* de la razón en cuestiones de Teología (lo cual era de hecho inevitable); sino que incluso la sana razón común, considerando la ambigüedad en que dejó el ejercicio de esta facultad en contraposición a la especulación, correría el riesgo de servir de principio al delirio y al completo destronamiento de la razón? Y, sin embargo, esto ocurrió en la disputa entre *Mendelssohn* y *Jacobi,* sobre todo por las no insignificantes conclusiones del perspicaz autor de los *Resultados*(*); no obstante, yo no quiero atribuir a ninguno de los dos el propósito de poner en marcha un modo

(*) Jacobi, *Cartas sobre la Doctrina de Spinoza,* Breslau, 1785.— *Jacobi contra la Acusación de Mendelssohn respecto de las Cartas sobre la Doctrina de Spinoza,* Leipzig, 1786.— *Los Resultados de la Filosofía de Jacobi y de Mendelssohn, Investigados Críticamente por un Voluntario, ibid.*

de pensar tan funesto, sino que prefiero considerar la empresa del último como un *argumentum ad hominem,* del que acaso está justificado servirse como mera defensa para utilizar el flanco que ofrece el adversario en perjuicio suyo. Por otra parte, mostraré que efectivamente es *sólo* la razón, no un supuesto y misterioso sentido de la verdad, no una intuición delirante con el nombre de fe, en la que se puede injertar la tradición o la revelación sin consentimiento de la razón, sino que, como afirmó Mendelssohn constantemente y con legítimo empeño, es sólo la pura razón humana, propiamente dicha, por cuyo medio encontró necesario este autor el orientarse y lo recomendó; aunque, como es claro, para ello es menester rechazar la elevada pretensión de la facultad especulativa de la razón, principalmente su reputación de ser la única que manda (por demostración), y, en la medida en que es especulativa, no dejarle otras tareas que la de limpiar de contradicciones el concepto de razón común y la de defender contra sus *propios* ataques sofísticos las máximas de una razón sana.— El concepto de *orientarse,* ampliado y determinado con mayor exactitud, puede sernos de utilidad para exponer claramente las máximas de la sana razón en sus afanes por el conocimiento de objetos suprasensibles.

Orientarse significa, en la acepción propia de la palabra, encontrar, a partir de un punto cardinal dado (de los cuatro en que dividimos el horizonte), los restantes, particularmente el *oriente.* Si ahora veo el sol en el cielo y sé que ahora es mediodía, sé encontrar el sur, el oeste, el norte y el este. Pero para tal fin me es absolutamente imprescindible el sentimiento de una diferencia en mi propio *sujeto,* a saber, la diferencia de la mano derecha

y la mano izquierda. Lo llamo *sentimiento,* porque estos dos lados no presentan exteriormente en la intuición ninguna diferencia apreciable. En el trazado de un círculo, sin esta capacidad de distinguir, sin necesitar que en el círculo haya una diversidad cualquiera de objetos, el movimiento de izquierda a derecha del movimiento en dirección opuesta y, en razón de ello, de determinar *a priori* una diversidad en la posición de los objetos, no sabría si debería poner el oeste a la derecha o a la izquierda del punto sur del horizonte, ni si de este modo debería completar el círculo por el norte y el este hasta nuevamente el sur. Por tanto, aun con todos los datos objetivos del cielo, sólo me oriento *geográficamente* en virtud de un fundamento *subjetivo* de distinción; y, si un día, por un milagro, todas las constelaciones mantuvieran, por lo demás, la misma configuración e incluso la misma posición respectiva, sólo que su dirección, que antes era al este, se hubiera cambiado ahora al oeste, en ese caso, en la siguiente noche estrellada ningún ojo humano advertiría el más mínimo cambio; y aun el astrónomo, si atendiera solamente a lo que ve y no al mismo tiempo a lo que siente, se *desorientaría* inevitablemente. Mas entonces viene en su ayuda de un modo totalmente natural la capacidad de distinguir —puesta, en verdad, por la naturaleza, pero hecha habitual por el ejercicio frecuente— mediante el sentimiento de la mano derecha y la izquierda; y, con mirar únicamente la estrella polar, no sólo notará el cambio ocurrido, sino que también podrá *orientarse* a pesar de él.

Puedo ahora ampliar este concepto geográfico del procedimiento para orientarse y entender por él el orientarse en un espacio dado en general, el orientarse, por tanto,

de un modo meramente *matemático.* Me oriento a oscuras en una habitación que me es conocida cuando puedo asir al menos un solo objeto cuya situación tengo en la memoria. Pero, como es claro, en este caso no me ayuda nada más que la capacidad de determinar la posición según un fundamento *subjetivo* de distinción, pues no veo en absoluto los objetos cuya situación he de encontrar; y si alguien, por broma, me hubiera colocado todos los objetos, ciertamente en su mismo orden respectivo, pero a la izquierda lo que antes estaba a la derecha, entonces no podría manejarme en absoluto en una habitación cuyas paredes fueran, por lo demás, exactamente iguales. Pero en este caso me oriento enseguida merced al mero sentimiento de una diferencia de mis dos lados, el derecho y el izquierdo. Esto es precisamente lo que ocurre cuando de noche he de caminar y girar debidamente por calles, de ordinario conocidas, en las que en ese momento no distingo ninguna casa.

Finalmente, puedo ampliar todavía más este concepto, dado que en este caso consistiría en la capacidad de orientarse, no ya en el espacio, es decir, matemáticamente, sino en general *en el pensamiento,* es decir, *lógicamente.* Se puede adivinar fácilmente por analogía que ésta será una ocupación de la razón pura, la de guiar su uso, siempre que, partiendo de objetos conocidos (de la experiencia), quiera extenderse más allá de todos los límites de la experiencia, y no encuentre en absoluto un objeto de la intuición, sino sólo espacio para ella; pues, en ese caso, la razón no está ya en condiciones de subsumir sus juicios, en la determinación de su propia capacidad de juzgar, bajo una determinada máxima según fundamentos

objetivos del conocimiento, sino sólo según un fundamento subjetivo de distinción(*). Este medio subjetivo que entonces queda todavía no es otro que el sentimiento de la **exigencia** propia de la razón. Se puede estar resguardado contra todo error siempre que uno no se aventure a juzgar cuando no sabe tanto cuanto es preciso para un juicio determinante. Así, pues, la ignorancia es en sí, ciertamente, la causa de los límites, pero no de los errores de nuestro conocimiento. Mas cuando no es tan arbitrario el que se quiera o no se quiera juzgar con determinación sobre algo, cuando una *exigencia* real —y, en verdad, una exigencia tal que depende de la razón en sí misma— hace necesario el juzgar, y, no obstante, nos limita la privación del saber respecto de los elementos requeridos para el juicio, entonces se hace necesaria una máxima con arreglo a la cual emitamos nuestro juicio; pues la razón quiere ser satisfecha alguna vez. Por tanto, si ya ha quedado establecido de antemano que en este caso no puede haber intuición alguna del objeto, ni siquiera algo análogo a ella por cuyo medio pudiéramos presentar a nuestros conceptos ampliados el objeto que les es adecuado y asegurarlos de este modo en lo que se refiere a su posibilidad real, entonces no nos queda otra cosa que hacer sino, primero, examinar si el concepto con el que queremos aventurarnos más allá de toda experiencia posible está asimismo exento de contradicciones; y, luego, subsumir, al menos, la *relación* del objeto con los objetos de la experiencia bajo conceptos puros del entendimiento, con lo que en modo alguno lo hacemos

(*) *Orientarse* en el pensamiento en general significa, pues, determinarse en el asentimiento según un principio subjetivo de la razón, por mor de la insuficiencia de sus principios objetivos.

sensible, aunque, no obstante, pensamos algo suprasensible que, por lo menos, es útil para el uso empírico de nuestra razón; pues, sin esta precaución, no podríamos hacer uso alguno de un concepto semejante, sino que, en vez de pensar, deliraríamos.

Mas, por virtud de ello, es decir, por el mero concepto, nada se consigue todavía con respecto a la existencia de ese objeto y a su conexión real con el mundo (con la conglobación de todos los objetos de experiencia posible). Pero entonces comparece el *derecho de la exigencia* de la razón, en tanto que un fundamento subjetivo para suponer y admitir algo que la razón no puede arrogarse saber por fundamentos objetivos; y, en consecuencia, para *orientarse,* únicamente merced a su propia exigencia, en el pensamiento, en el espacio —inmenso y para nosotros envuelto en densa noche— de lo suprasensible.

Cabe pensar algo suprasensible (pues los objetos de los sentidos no llenan en absoluto el campo entero de toda posibilidad), y que la razón no sienta aún exigencia alguna de extenderse hasta ello, y mucho menos de admitir su existencia. La razón encuentra en las causas del mundo que se manifiestan a los sentidos (o que al menos son de la misma índole que las que así se manifiestan a ellos), ocupación suficiente como para no tener necesidad a este propósito del influjo de seres naturales puramente espirituales, cuya admisión más bien sería perjudicial para su uso. Pues, dado que de las leyes según las cuales actuarían tales seres nada sabemos, pero de aquéllas, es decir, de las de los objetos de los sentidos, sabemos mucho, o por lo menos podemos esperar tener todavía experiencia, con una suposición semejante más

bien se ocasionaría daño al uso de la razón. No es, por tanto, exigencia alguna, es más bien mera curiosidad indiscreta que no conduce a otra cosa que a fantasías, el pretender investigar, o el jugar con quimeras por el estilo. Muy otra cosa ocurre con el concepto de un *ser originario* primero, en tanto que inteligencia suprema y, a la vez, en tanto que el bien supremo. Pues no es sólo que nuestra razón sienta ya una exigencia de poner el *concepto* de lo ilimitado como fundamento del concepto de todo lo limitado, por tanto, de todas las otras cosas(*);

(*) Como la razón exige suponer para la posibilidad de todas las cosas que esté dada una realidad y considera la diversidad de las cosas sólo como limitaciones por virtud de las negaciones que se les añaden, se ve entonces obligada a poner como fundamento originario una única posibilidad, a saber, la del ser ilimitado, y a considerar todas las otras como derivadas. Además, como la posibilidad completa de cada cosa se ha de hallar enteramente en el todo de toda existencia —al menos el principio de la determinación completa sólo de este modo hace posible a nuestra razón la diferencia de lo posible y lo real—, encontramos de esta suerte un fundamento subjetivo de la necesidad, o sea, una exigencia de nuestra misma razón, de poner como fundamento de toda posibilidad la existencia de un ser realísimo (supremo). Así nace entonces la prueba *cartesiana* de la existencia de Dios, al tomar por objetivos fundamentos subjetivos de suponer algo para el uso de la razón (que en el fondo sólo sigue siendo siempre un uso empírico); al tomar, por tanto, la *exigencia por evidencia.* Lo que se imputa a esta prueba se imputa también a todas las pruebas del meritorio *Mendelssohn* en sus *Horas Matinales.* Nada logran para el propósito de una demostración. Mas no por ello son inútiles en modo alguno. Pues, aun sin mencionar la bella ocasión que proporcionan estos desarrollos extremadamente sutiles de las condiciones subjetivas del uso de nuestra razón para el conocimiento completo de esta facultad nuestra, siendo a este propósito ejemplos permanentes, es siempre todavía de gran importancia el asentimiento basado en fundamentos subjetivos del uso de la razón cuando carecemos de los objetivos y, sin embargo, tenemos necesidad de juzgar; aunque no debemos hacer pasar por *evidencia libre* lo que es sólo *suposición* forzosa, para no ofrecer innecesariamente al adversario con el que nos hemos aventurado a *dogmatizar* flancos de los que pueda servirse en perjuicio nuestro. Mendelssohn, en verdad, no pensó que *dogmatizar* con la razón pura en el campo de lo suprasensible es el camino directo al delirio filosófico, y que sólo la crítica de esta misma facultad racional puede librar radicalmente de este mal. Ciertamente, la disciplina del método escolástico (el de Wolff, por ejemplo, que por ello también él recomendaba), puesto que todos los conceptos tienen que estar fijados por definiciones y todos los pasos han de estar justificados por principios, puede evitar efectivamente esta extravagancia por algún tiempo, pero en modo alguno apartarla por completo. Pues, ¿con qué derecho se pretende impedir a la razón, que, según su propia confesión, tanto éxito tuvo una vez en ese campo, ir todavía más lejos en ese mismo campo precisamente? ¿Y dónde están entonces los límites en los que debe detenerse?

es que esta exigencia reza también para la suposición de la *existencia* de dicho ser, sin la cual la razón no puede señalar ningún fundamento satisfactorio de la contingencia de la existencia de las cosas del mundo, y menos aún de la finalidad y el orden que aparece por doquier en un grado tan admirable (en lo pequeño, porque nos es cercano, todavía más que en lo grande). Sin admitir un autor inteligente no cabe señalar siquiera, sin caer en puros absurdos, un fundamento *comprensible* de ello; y, aun cuando no podemos *probar* la imposibilidad de una finalidad semejante sin una primera *causa inteligente* (pues en ese caso tendríamos suficientes fundamentos objetivos de esta afirmación, y no necesitaríamos apelar a los subjetivos), en esta falta de evidencia sigue habiendo, sin embargo, un fundamento subjetivo suficiente para la *admisión* de esa causa en el hecho de que la razón *exige* suponer algo que le sea comprensible para explicar a partir de ello este fenómeno dado, puesto que todo aquello con lo que, en caso contrario, la razón puede sólo unir un concepto, no satisface esa exigencia.

Pero la exigencia de la razón se puede considerar de dos modos: *primero,* en su uso *teórico; segundo,* en su uso *práctico.* La primera exigencia la acabo de mencionar; y bien se ve que es sólo condicionada, es decir, que tenemos que admitir la existencia de Dios si *queremos juzgar* sobre las primeras causas de todo lo contingente, por modo particular en el orden de los fines puestos realmente en el mundo. Mucho más importante es la exigencia de la razón en su uso práctico, porque es incondicionada, y estamos requeridos a suponer la existencia de Dios no meramente cuando *queremos* juzgar, sino porque *tenemos que juzgar.* Pues el uso práctico puro de la razón consiste en la prescripción de las leyes morales. Pero todas ellas llevan a la idea del *bien supremo* que es posible en el mundo, en tanto que únicamente es posible por *libertad:* la *moralidad;* por otra parte, llevan además a lo que no sólo depende de la libertad humana, sino también de la *naturaleza,* a saber: a la *felicidad* máxima, en tanto que está distribuida en proporción a la moralidad. Así, pues, la razón *exige* admitir semejante bien supremo *dependiente* y, para este fin, una inteligencia suma como bien supremo *independiente;* y, en verdad, no para derivar de ahí el aspecto obligatorio de las leyes morales, o los motores de su observación (pues estas leyes no tendrían valor moral ninguno si su motivo se derivara de otra cosa que de la ley sin más, la cual es apodícticamente cierta de suyo); sino sólo para dar realidad objetiva al concepto del bien supremo, es decir, para evitar que el bien supremo, junto con toda la moralidad, sea tenido únicamente por un mero ideal, en el caso de que no exista en ninguna parte aquello cuya idea acompaña inseparablemente a la moralidad.

No es, pues, en virtud de un *conocimiento,* sino en virtud de una *exigencia* sentida(*) de la razón, por lo que *Mendelssohn* (sin saberlo) se orientaba en el pensamiento especulativo. Y dado que este medio de dirección no es un principio objetivo de la razón, no es una proposición fundamental que verse sobre las evidencias, sino un principio meramente subjetivo (es decir, una máxima) del único uso que le está permitido a la razón por mor de sus límites, una proposición derivada que versa sobre la exigencia, y dado que este medio de dirección constituye *por sí solo* todo el fundamento de determinación de nuestro juicio sobre la existencia del ser supremo, medio del cual sólo se hace un uso contingente al orientarse en los ensayos especulativos sobre dicho objeto, Mendelssohn erró efectivamente al creer que esta especulación tenía, no obstante, tanta capacidad como para enderezar todo por sí sola por el camino de la demostración. La necesidad del primer medio sólo podía tener lugar una vez que se hubiera reconocido enteramente la insuficiencia del último: a reconocer esto le habría llevado al cabo, sin embargo, su perspicacia, si le hubiera sido concedida una vida más larga, así como la prontitud de espíritu, que es más propia de los años de juventud, necesaria para modificar fácilmente un viejo y habitual modo de pensar a tenor del cambio del estado de las ciencias. De todos modos, Mendelssohn sigue teniendo el mérito de haber insistido en que la última piedra de toque de la

(*) La razón no siente; nota su carencia y produce merced al *impulso cognoscitivo* el sentimiento de la exigencia. Ocurre con esto lo mismo que con el sentimiento moral, que no causa ley moral alguna, pues ésta nace totalmente de la razón; sino que es causado o producido por leyes morales, por tanto, por la razón, ya que la voluntad activa y, sin embargo, libre exige fundamentos determinados.

admisibilidad de un juicio, en este caso y en cualquier otro, no hay que buscarla en ninguna parte más que *en la razón,* condúzcase ésta en la elección de sus proposiciones bien por la evidencia, bien por la mera exigencia y las máximas de su propia conveniencia. Llamó a la razón en su uso último la razón humana común; pues este uso siempre le pone primeramente ante los ojos su propio interés, mientras que hay que haberse apartado ya de la vía natural para olvidarse de él y curiosear ociosamente en respecto objetivo por entre conceptos para tan sólo ampliar su saber, sea o no sea necesario.

Pero, dado que la expresión: *sentencia de la sana razón* sigue siendo todavía ambigua en la presente cuestión y cabe tomarla, o bien por un juicio basado en una *evidencia racional* —tal como la interpretó equivocadamente el propio Mendelssohn—, o bien por un juicio basado en una *inspiración racional* —tal como parece entenderla el autor de los *Resultados*—, será entonces necesario dar otro nombre a esta fuente del juicio, y ninguno le es más adecuado que el de **fe racional.** Toda fe, incluso la histórica, tiene que ser, en verdad, *razonable* (pues la última piedra de toque de la verdad es siempre la razón); pero una fe racional es aquella que no se funda en otros datos que los que de tal manera están contenidos en la razón *pura.* Ahora bien, toda *fe* es un asentimiento subjetivamente suficiente, pero *con conciencia* de ser objetivamente insuficiente; así, pues, se opone al *saber.* Por otra parte, si se asiente a algo por fundamentos objetivos, aunque con conciencia de ser insuficientes, por tanto, si meramente se *opina,* este *opinar,* sin embargo, puede convertirse al cabo en un *saber* gracias a un complemento progresivo en la misma especie de fundamentos.

En cambio, si los fundamentos del asentimiento, a tenor de su especie, no son en absoluto válidos objetivamente, entonces la fe no puede nunca convertirse en un saber merced a uso alguno de la razón. La fe histórica, por ejemplo, en la muerte de un gran hombre que refieren algunas cartas, *puede convertirse en un saber* cuando la autoridad del lugar anuncia este óbito, su sepelio, testamento, etc. Que, por tanto, se asienta a algo histórico simplemente por testimonios, es decir, que se crea, por ejemplo, que en el mundo hay una ciudad llamada Roma, y que, sin embargo, quien nunca ha estado allí pueda decir: *yo sé,* y no meramente: *yo creo,* que existe Roma, es algo que se aviene muy bien. Por el contrario, la *fe racional* pura no puede transformarse nunca en un *saber* mediante todos los datos naturales de la razón y la experiencia, porque, en este caso, el fundamento del asentimiento es solamente subjetivo; es decir, es una exigencia necesaria de la razón (y, mientras seamos hombres, siempre seguirá siéndolo) *suponer* tan sólo, no demostrar, la existencia de un ser supremo. Esta exigencia de la razón para con su uso *teórico* que le satisface no sería otra cosa que una pura *hipótesis racional,* es decir, una opinión, que sería suficiente para el asentimiento basado en fundamentos subjetivos: y esto, porque nunca cabe esperar otro fundamento que éste *para explicar efectos* dados, y la razón, sin embargo, requiere un fundamento de explicación. Por el contrario, la *fe racional,* que se basa en la exigencia de su uso con propósito *práctico,* podría llamarse *postulado* de la razón: no como si fuera una evidencia que satisficiera todas las exigencias lógicas de la certeza, sino porque este asentimiento (sólo con que en el hombre todo esté bien dispuesto en sentido moral) no

le va a la zaga según el grado a ningún saber(*), aun cuando se distingue completamente de él según la especie.

Una fe racional pura es, por tanto, la guía o la brújula por la que el pensador especulativo puede orientarse en sus bordeamientos racionales en el campo de los objetos suprasensibles, pero por la que el hombre de razón común, aunque sana (moralmente), puede trazar su camino, tanto con propósito teórico como práctico, de un modo completamente adecuado al fin total de su destino; y esta fe racional es también la que ha de ponerse como fundamento de toda otra fe, incluso de toda revelación.

El *concepto* de Dios, y aun la convicción de su *existencia,* únicamente se puede hallar en la razón, tan sólo de ella puede proceder y no puede venirnos primero ni por inspiración ni por una noticia comunicada por una autoridad, por grande que ésta sea. Si me sobreviene una intuición inmediata de una clase tal que la naturaleza, hasta donde la conozco, no me la puede proporcionar en absoluto, es menester, no obstante, en este caso, que un concepto de Dios sirva de pauta para saber si este fenómeno concuerda también con todo aquello que es indispensable para lo característico de una divinidad. Pues, si bien no tengo en modo alguno la evidencia de cómo

(*) A la *firmeza* del creer pertenece la conciencia de su *inmutabilidad.* De este modo, yo puedo estar completamente cierto de que nadie me podrá rebatir la proposición: *Dios existe;* pues, ¿de dónde quiere sacar esta evidencia? Por consiguiente, con la fe racional no ocurre lo mismo que con la histórica, en la cual es siempre posible que se encuentren pruebas de lo contrario, y en la que uno ha de estar siempre a reserva de cambiar de opinión en el caso de que se ampliara nuestro conocimiento del asunto.

es posible que un fenómeno cualquiera presente, siquiera sea según la cualidad, aquello que siempre cabe tan sólo pensar, pero nunca intuir, resulta al menos, sin embargo, suficientemente claro que, sólo para juzgar si es Dios lo que se me aparece, lo que obra interna o externamente sobre mi sentimiento, tengo que referirlo a mi concepto racional de Dios y comprobar a tenor suyo, no si le es adecuado, sino solamente si no lo contradice. Del mismo modo, aun cuando en todo lo que me descubriese inmediatamente no se encontrara nada que contradijera a ese concepto, con todo, este fenómeno, intuición, revelación inmediata, o como se quiera denominar a semejante manifestación, no probaría nunca la *existencia* de un ser cuyo concepto (si es que no ha de estar determinado de modo inseguro y no ha de quedar expuesto, por tanto, a la mezcla de toda posible ilusión) exige la *infinitud* en grandeza como diferencia respecto de toda criatura, pero al cual concepto no puede serle adecuada ninguna experiencia o intuición en absoluto, por lo que tampoco puede probar nunca inequívocamente la existencia de un ser semejante. De la existencia del ser supremo nadie puede, por tanto, llegar a convencerse *primeramente* por medio de alguna intuición; ha de preceder la fe racional, y sólo luego ciertos fenómenos o apariciones podrían a lo sumo dar ocasión a investigar si estamos autorizados a tomar por una divinidad eso que nos habla o se nos manifiesta, y en su caso confirmar aquella fe.

Así, pues, si a la razón se le disputa el derecho que le compete de hablar la *primera* en cuestiones que conciernen a objetos suprasensibles, como la existencia de Dios y el mundo futuro, se abre entonces un ancho portón a todo delirio, a toda superstición, y aun al ateísmo.

Y, sin embargo, en la disputa entre Jacobi y Mendelssohn todo parece apuntar a esta subversión —no sé bien si sólo de la *evidencia racional* y del saber (en virtud de un pretendido vigor de la especulación), o también incluso del *creer racional*— y, por contra, a la instauración de otro creer, que cualquiera puede hacerse a su antojo. Casi habría que concluir lo último cuando se ve el concepto *spinozista* de Dios puesto como el único concepto concordante con todos los principios de la razón(*) y,

(*) Apenas cabe concebir cómo los mentados eruditos han podido encontrar en la *Crítica de la Razón Pura* un respaldo para el spinozismo. La *Crítica* corta completamente las alas al dogmatismo respecto del conocimiento de objetos suprasensibles, y el spinozismo es en este punto tan dogmático que hasta rivaliza con el matemático respecto del rigor de la demostración. La *Crítica* demuestra que la tabla de los conceptos puros del entendimiento tiene que contener todos los materiales del pensar puro; el spinozismo habla de pensamientos que, no obstante, piensan ellos mismos, y, por tanto, de un accidente que, sin embargo, existe a la vez por sí como sujeto; concepto éste que no se encuentra en absoluto en el entendimiento humano y que tampoco cabe traer a él. La *Crítica* muestra que no es sin más suficiente para la afirmación de la posibilidad de un ser, incluso pensado, el que en su concepto no haya nada contradictorio (aunque luego en caso necesario sigue estando efectivamente permitido admitir esta posibilidad); pero el spinozismo pretende tener la evidencia de la imposibilidad de un ser cuya idea se compone de simples conceptos puros del entendimiento, del cual se han separado únicamente todas las condiciones de la sensibilidad, en el cual, por tanto, nunca se puede encontrar una contradicción, y, sin embargo, no cabe apoyar absolutamente en nada esta presunción que va más allá de todos los límites. Justo por esto el spinozismo conduce directamente al delirio. En cambio, no hay un solo medio más seguro para arrancar de raíz todo delirio que aquella determinación de los límites de la facultad de la razón pura.— Igualmente, otro erudito encuentra en la *Crítica de la Razón Pura* un *escepticismo,* aunque la *Crítica* se propone precisamente establecer algo cierto y determinado respecto del alcance de nuestro conocimiento *a priori.* Análogamente halla una *dialéctica* en las investigaciones críticas,

no obstante, como un concepto reprobable. Pues, aunque con la fe racional se aviene muy bien el admitir que la razón especulativa misma no está en condiciones de tener siquiera la evidencia de la *posibilidad* de un ser tal como tenemos que figurarnos a Dios, con todo, no puede convenir en absoluto con ninguna fe, ni tampoco con ningún asentimiento a una existencia, el que la razón pueda tener la evidencia de la *imposibilidad* de un objeto y, no obstante, conocer por otras fuentes la realidad de éste.

¡Hombres de dotes espirituales y abierta actitud interior! Admiro vuestros talentos y amo vuestro humano sentimiento. Pero ¿acaso habéis considerado también lo que hacéis y a dónde se va a parar con vuestros ataques contra la razón? Sin duda queréis que la *libertad de pensar* se mantenga irrestricta; pues sin ella pronto se acabaría el pensar, aun con vuestros libres empujes de genio. Veamos lo que de esta libertad de pensar ha de seguirse de manera natural si se impone un proceder tal como el que vosotros habéis iniciado.

A la libertad de pensar se opone **primeramente** la *coacción civil.* Es cierto que se dice que un poder superior puede quitarnos la libertad de *hablar* o de *escribir,* pero que no puede despojarnos en modo alguno de la libertad de *pensar.* Sin embargo, ¿hasta qué punto y con qué corrección *pensaríamos* si no pensáramos, por decirlo así, en comunidad con otros a los que *comunicar* noso-

que, sin embargo, se han esforzado por resolver y extirpar para siempre la inevitable dialéctica en la que se enreda y confunde la razón pura dondequiera que se conduce dogmáticamente. Los neoplatónicos, que se llamaron eclécticos porque supieron encontrar sus propias extravagancias por todas partes en los autores antiguos, habiéndolas ellos introducido de antemano, procedían precisamente así; no hay en esto, por tanto, nada nuevo bajo el sol.

tros nuestros pensamientos y ellos los suyos a nosotros? Por tanto, bien se puede decir que ese poder externo que arrebata a los hombres la libertad de *comunicar* públicamente sus pensamientos les quita también la libertad de *pensar,* única joya que todavía nos queda al lado de todas las cargas civiles, y sólo por cuyo medio cabe procurar aún remedio contra todos los males de esta situación.

En segundo término, la libertad de pensar se toma también en el sentido de que a ella se contrapone la *coacción de conciencia;* cuando unos ciudadanos se constituyen, sin violencia externa, en tutores de otros en cuestiones de religión y, en vez de argumento, merced a fórmulas de fe prescritas y acompañadas de un miedo angustioso ante el *peligro de una investigación propia,* saben desterrar todo examen de la razón en virtud de la anterior impresión ejercida sobre los espíritus.

En tercer lugar, libertad en el pensar significa también el sometimiento de la razón a ningunas otras leyes que *las que ella se da a sí misma;* y su opuesto es la máxima de un **uso sin ley** de la razón (para de esta manera, según se figura el genio, ver más lejos que bajo la restricción impuesta por las leyes). La consecuencia de ello es, naturalmente, ésta: que si la razón no quiere estar sometida a la ley que ella se da a sí misma, tiene que humillarse bajo el yugo de las leyes que otro le da; pues, sin alguna ley, nada, ni siquiera el mayor sinsentido, puede continuar mucho tiempo su juego. Así, pues, la consecuencia inevitable de la *declarada* falta de ley en el pensar (de una liberación de las restricciones impuestas por la razón) es que de este modo se pierde en último término la libertad de pensar y, porque de ello no tiene

la culpa el infortunio, sino una verdadera arrogancia, dicha libertad se *malogra* en el sentido propio de la palabra.

El curso de las cosas es aproximadamente éste. Primero el *genio* se complace mucho en su atrevido empuje, dado que ha soltado el hilo con el que de ordinario lo guiaba la razón. Pronto seduce también a otros con actos de autoridad y grandes expectativas y, de ahí en adelante, parece haberse puesto a sí mismo en el trono que la lenta y pesada razón tan mal realzaba; aun cuando para este fin utiliza siempre el lenguaje de la razón. A la máxima, adoptada luego, de la invalidez de una razón legisladora en primera instancia la llamamos nosotros, hombres comunes, **delirio**; aunque esos predilectos de la amable naturaleza la llaman *iluminación.* No obstante, dado que pronto ha de surgir entre ellos mismos una confusión de lenguas, porque sólo la razón puede regir válidamente para todos, mientras que ahora cada uno sigue su propia inspiración, de inspiraciones internas han de nacer entonces, en último término, hechos probados por testimonios externos; de tradiciones que al comienzo eran incluso elegidas han de surgir fuentes documentales *obligatorias* con el tiempo; en una palabra, ha de surgir la total sumisión de la razón a los hechos, es decir, la **superstición,** porque ésta se puede reducir al menos a una *forma legal* y por ello a un estado de inactividad.

Sin embargo, como la razón humana aspira siempre a la libertad, una vez que rompe las cadenas, su primer uso de una libertad largamente desacostumbrada tiene que degenerar en abuso y en osada confianza en la independencia de su facultad respecto de toda restricción, en la persuasión de la autocracia de la razón especulativa,

que nada acepta sino lo que puede justificarse por fundamentos *objetivos* y convicción dogmática, y que rechaza resueltamente todo lo demás. La máxima de la independencia de la razón respecto de su *propia exigencia* (la renuncia a la fe racional) se llama, pues, **descreimiento:** no descreimiento histórico, pues a éste no cabe pensarlo en absoluto como deliberado ni, por consiguiente, tampoco como imputable (porque cada uno tiene que creer, quiéralo o no, en un hecho, con tan sólo haber sido suficientemente probado, tanto como en una demostración matemática); sino *descreimiento racional,* fatal estado del espíritu humano que quita primero a las leyes morales toda su fuerza como motores del corazón, e incluso con el tiempo hasta toda su autoridad, y que da lugar al modo de pensar que se llama **librepensamiento,** es decir, al principio de no reconocer ya ningún deber. En este punto interviene entonces la autoridad a fin de que los asuntos civiles mismos no caigan en el mayor desorden; y como el medio más expeditivo, y, con todo, el más enérgico, es para ella precisamente el mejor, suprime la libertad de pensar y somete esta actividad, igual que las otras, a los ordenamientos nacionales. Y así la libertad de pensar termina por destruirse a sí misma cuando quiere proceder aun con independencia de las leyes de la razón.

¡Amigos del género humano y de lo que le es más sagrado! Aceptad lo que, tras cuidadoso y sincero examen, os parezca lo más digno de fe, tanto si son hechos, cuanto si son fundamentos racionales; pero no disputéis a la razón lo que la convierte en el supremo bien sobre la tierra: el privilegio de ser la última piedra de toque

de la verdad(*). En caso contrario, indignos de esa libertad, la perderéis también con toda seguridad y a esta desgracia arrastraréis además a la restante parte inocente, que de otro modo acaso se habría decidido a servirse de su libertad *en conformidad a leyes* y a servir así también convenientemente a lo mejor del mundo.

(*) *Pensar por sí mismo* significa buscar en uno mismo (es decir, en su propia razón) la suprema piedra de toque de la verdad; y la máxima de pensar siempre por sí mismo es la **ilustración.** De ella, pues, no forma parte tanto como se figuran aquellos que ponen la ilustración en los *conocimientos:* porque la ilustración es más bien un principio negativo del uso de la propia facultad de conocer, y muy a menudo quien es extremadamente rico en conocimientos es el menos ilustrado en el uso de ellos. Servirse de su propia razón no quiere decir otra cosa que preguntarse a sí mismo en todo lo que se debe admitir: ¿es factible convertir en principio universal del uso de la razón el fundamento por el que se admite algo, o aun la regla que resulta de lo que se admite? Esta prueba puede realizarla cada uno consigo mismo; y, al llevarla a cabo, verá desaparecer enseguida la superstición y el delirio, aunque no tenga ni con mucho los conocimientos para refutar a ambos a partir de fundamentos objetivos. Pues se sirve únicamente de la máxima de la *autoconservación* de la razón. Instaurar la ilustración en *sujetos individuales* mediante la educación es, pues, muy fácil; tan sólo es menester empezar pronto a habituar a las jóvenes cabezas a esta reflexión. Pero ilustrar a una *época* es muy penoso; pues se hallan muchos obstáculos externos que, en parte, impiden esta clase de educación y, en parte, la dificultan.